

A ESSÊNCIA DO HOMEM POR ELE MESMO: A ONTOLOGIA DE MARX SEGUNDO LUKÁCS.

João Gabriel Vieira Bordin
Universidade Estadual de Londrina

Resumo

Na ontologia marxiano-lukacsiana, a relação entre essência e fenômeno – dimensões distintas, porém unitárias e articuladas dialeticamente numa processualidade – assume um novo caráter efetivamente revolucionário. Ao contrário do paradigma dualista/transcendental que lhe precedeu, em Marx essência e fenômeno não se distinguem por um *quantum* maior ou menor de ser, de realidade, mas sim pela função que desempenham no processo de desdobramento do ser. Ambas possuem, portanto, o mesmo *estatuto ontológico*; todavia, enquanto a essência fica a cargo da continuidade do processo, englobando-o numa totalidade dinâmica, os fenômenos constituem a infinidade de momentos pelos quais a essência se realiza concretamente. O corolário desta afirmação é que, no ser social, a reprodução sócio-histórica dos homens jamais poderia estar dada *a priori* por uma realidade transcendente ao ser: a essência delinea-se pelo horizonte histórico de necessidades e possibilidades, os quais nascem no terreno da atividade concreta dos homens estruturados em sociedade no sentido de responder a estas necessidades segundo as possibilidades historicamente determinadas de que dispõem. A essência humana, portanto, é eminentemente histórica, e seu elemento dinâmico é o trabalho. Noutras palavras, através do trabalho ontológico, isto é, o trabalho enquanto intercâmbio orgânico com a natureza, cujo *medium* é a consciência, a essência torna-se tão histórica quanto os fenômenos, ficando interdita toda e qualquer teleologia na história. É esta ontologia revolucionária, inaugurada por Marx e desenvolvida por Lukács, que nos propomos analisar, preliminarmente, à luz da relação entre essência e fenômeno.

Palavras-chave: ontologia – marxismo – trabalho – reprodução social.

1. Introdução

Ao longo de aproximadamente dois milênios de filosofia, desde Platão até Hegel, basicamente um paradigma balizou as perquisições ontológicas dos mais variados pensadores, dos mais diversos matizes, sejam eles idealistas ou materialistas. Vigorando praticamente durante toda a história da filosofia, o paradigma dualista/transcendental atingiu seu apogeu com o idealismo objetivo de Hegel. A partir da ruptura marxiana com Hegel, deu-se lugar a uma nova interpretação ontológica do ser, cuja sistematização e exposição adquiriu forma mais acabada um século depois,

quando Lukács legou-nos sua obra-prima, a *Ontologia*¹. O que Lukács essencialmente procurou fazer em sua *Ontologia* foi delinear “uma *Weltanschauung* que tem por fundamento último uma concepção *histórica do ser em geral* e uma concepção do mundo dos homens enquanto *resultado exclusivo* das ações humanas”, procurando com isso “rejeitar toda e qualquer concepção teleológica, tanto as de fundo religioso como as que se apóiam em uma essência humana a-histórica” (LESSA, 2002, p.23).

Parece simplismo colocar o problema ontológico do ser social nestes termos. De fato, dois grandes paradigmas em relação a tantos avanços parece ser uma afirmação falsa, ou, no mínimo, uma desvalorização histórica da filosofia. Mas não é. Tentaremos sustentar esta tese no decorrer deste breve ensaio. Não será temeridade alguma aventar que, no que tange ao estudo do ser, a história pode ser dividida em antes e depois de Marx. Isso não significa que as concepções ontológicas anteriores não tiveram seu valor, significa apenas que Marx alçou-as a um outro patamar, completamente novo. Compactuamos, por isso, com a correta afirmação de Sérgio Lessa, quando este escreve que, nas “investigações acerca da essência humana”, temos “dois grandes momentos: o primeiro, que vai dos gregos até Hegel, e o segundo, de Marx até nossos dias.”² (2008, p.189). O que caracteriza este paradigma, ainda segundo o citado autor,

[...] é a concepção dualista/transcendental de que teríamos um “verdadeiro ser”, que corresponderia à essência, à eternidade, ao fixo; e um ser menor, ou uma manifestação “corrompida” do ser, que seria a esfera do efêmero, do histórico, do processual. (LESSA, loc. cit.).

Esta cisão da realidade em duas metades contrapostas, descolando a essência do fenômeno, e este daquela no âmbito do processo real no qual a realidade se desdobra, conferindo a primeira um estatuto ontológico de maior peso, e relegando ao segundo a condição de “menos real”, o paradigma dualista/transcendental terminou por imprimir não apenas na história sócio-humana, mas em tudo o que existe um movimento teleológico. Assim como uma caricatura da verdadeira realidade, o fenômeno torna-se um reflexo de uma essência transcendente, que se situa alhures que não na atividade humano-social, que está para além do mundo dos homens. Com isto, fica interdita a

¹ Referimo-nos aqui ao *opus postumum* de Lukács, que engloba *Para uma ontologia do ser social e Prolegômenos à ontologia do ser social*, conhecidos prosaicamente por grande e pequena ontologia, ou, sumariamente, por *Ontologia*.

² Para evitar qualquer mal-entendido, é prudente que deixemos bem claro os limites dessa análise para o autor. Lessa diz textualmente que este recorte cronológico é uma sintetização “talvez além do admissível” (2008, p.189). Portanto, os descaminhos aos quais tal procedimento pode nos levar na análise são de nossa inteira responsabilidade. Não obstante, no que concerne à ontologia no âmbito da história da filosofia julgamos este recorte pertinente.

capacidade dos homens de fazer, com as próprias mãos, a história, cujo fim já estaria dado desde a gênese do processo por uma essência perfeita e imutável. Na trilha aberta por Lukács, julgamos outrossim que a razão deste fato reside basicamente no tratamento dado à relação entre essência e fenômeno durante todo o primeiro período.

Contra esta perspectiva, procuraremos argumentar que o homem é o demiurgo da sua própria história, partindo do postulado marxiano-lukacsiano de que essência e fenômeno são igualmente existentes, reais e, em igual medida, partícipes do processo pelo qual a realidade se funda. O corolário desta argumentação nos leva a negar a existência da categoria da teleologia na história, bem como em qualquer outra esfera da realidade (como, por exemplo, a natureza) senão na atividade concreta dos homens individuais estruturados em classe³. Foi Sérgio Lessa quem sublinhou insistentemente o problema da relação entre essência e fenômeno em seus trabalhos sobre a *Ontologia* lukacsiana, procurando desautorizar as críticas que a ela dirigiram alguns dos ex-alunos da Escola de Budapeste. Basicamente, é este estudioso da obra madura de Lukács que nos fornecerá os parâmetros com os quais analisaremos a relação essência/fenômeno em Lukács. Lessa afirma que:

Entre uma concepção ontológica que distingue essência e fenômeno enquanto graus distintos do ser, e uma outra concepção que dilui a essência no fenômeno, Lukács contrapõe seu *tertium datur*: pelo fato de o ser ser histórico, sua essência não apenas não é dada *a priori*, como ainda se consubstancia ao longo do processo de desenvolvimento ontológico. (1996, p.67-8).

História como produto humano, ainda que inconsciente – pelo menos até hoje –, eis o que, sinteticamente, expressa a ontologia materialista-dialética de Lukács. E esvaziar a história, filosoficamente, de toda e qualquer teleologia que identifique o momento atual com o estado eterno da condição humana, não é coisa pouca e tem consequências diretas na esfera da política. Coutinho afirma que, nesse sentido, a *Ontologia*, malgrado o fato de que dedique muito pouco das suas páginas ao debate propriamente político, é praticamente “um ato de intervenção política” (1996, p.23) em prol da emancipação humana. Em que pese o fato de que na “história da filosofia [...]

³ Para adiantar a defesa que faremos: a teleologia só pode existir no interior das ações singulares de indivíduos concretos, jamais na síntese dessas ações; portanto, não existe na processualidade histórica que conforma as infinitas ações individuais em uma totalidade. Ou, nas palavras de Lukács: “[...] a questão não é tomar partido pró ou contra o caráter teleológico do trabalho, antes, o verdadeiro problema consiste em submeter a um exame ontológico autenticamente crítico a generalização quase ilimitada – [...] desde a cotidianidade até ao mito, à religião e à filosofia – deste fato elementar.” E acrescenta logo à frente: “O problema, porém, é que a posição teleológica não foi entendida – nem por Aristóteles nem por Hegel – como algo limitado ao trabalho” (2009b, § 9-10).

raramente o marxismo foi entendido como uma ontologia” (LUKÁCS, 2009a, p.2) – ademais porque Marx nunca expôs sistematicamente sua concepção ontológica, muito embora Lukács afirme que toda discussão em Marx “revelam-se em última análise como enunciados diretos acerca de algum tipo de ser, ou seja, são puras afirmações ontológicas” (NETTO, 1981, p.87) –, temos por certo que esta argumentação – ou seja, que a história como produto humano só pode ser demonstrada no terreno da ontologia – justifica suficientemente nossa proposta de uma análise da história da filosofia à luz da ontologia lukacsiana.

Contra as concepções que reiteram a eternidade do *status quo*, em nome de uma suposta essência dada *a priori*, há a necessidade de, nas palavras de um lukacsiano brasileiro, se

[...] argumentar como o horizonte histórico de possibilidades é limitado única e exclusivamente pela reprodução social, isto é, pela síntese dos atos humanos singulares em formações sociais. Para se contrapor à concepção conservadora segundo a qual aos homens corresponde uma essência a-histórica de proprietários, e que, por isso, não há como ser superada a sociedade capitalista, deve-se comprovar que não há limites ao desenvolvimento humano, *a não ser aqueles construídos pelos próprios homens*. E esta demonstração apenas pode se dar de forma cabal no terreno da Ontologia. (LESSA, 2008, p.13).

Sendo assim, iniciemos com uma breve exposição histórica do modo como a filosofia tratou o problema da essência humana, passando logo em seguida para a análise de como o problema aparece em Marx.

2. O problema ontológico do mundo dos homens

Marx compreende a história humana como um processo, evidentemente. Importa ter em conta, nesse sentido, que qualquer processualidade desdobra, rigorosa e necessariamente, uma relação entre essência e fenômeno; ou seja, o desdobramento categorial do ser comporta um duplo-momento: a) cada um dos momentos concretos em que se realiza tem que possuir elementos próprios, que os distingam entre si; não obstante, por outro lado, b) para que uma certa continuidade englobe esses momentos em um todo unitário, isto é, em um mesmo processo de desenvolvimento, deve haver um fio condutor geral, algum elemento comum a todos os momentos. Lessa resume perfeitamente a questão da seguinte maneira:

O desdobramento categorial do ser dá origem a dois momentos distintos, porém intrinsecamente articulados. Um primeiro momento é composto por aqueles elementos que articulam em unidade o processo enquanto tal. Tais elementos marcam a continuidade do processo no interior de seu devir, são a sua essência. O segundo momento é dado por aqueles elementos que distinguem cada instante de todos os outros instantes. Essa esfera fenomênica, todavia, apenas pode vir a ser se articulada aos momentos de continuidade, que fazem dessas características fenomênicas partícipes de um dado processo mais geral. (2002, p.57).

Neste duplo-movimento, o fenômeno é a categoria que realiza concretamente o processo numa miríade de momentos singulares; é a esfera do particular, do passageiro. Já a essência é o conjunto de determinações fundamentais que unifica o processo, dando-lhe uma lógica e uma continuidade interna; é a esfera do universal. A relação entre essência e fenômeno, ou seja, entre universal e particular, dentro de uma unidade se inscreve no interior da categoria da totalidade, tão cara ao pensamento dialético. Para a dialética, o ser constitui uma totalidade no interior da qual coexiste a diversidade de modo contraditório. A totalidade é precisamente esta relação entre o universal e o singular, em cujo movimento de desenvolvimento a essência da realidade e os fenômenos concretos se interrelacionam enquanto unidade. Para a dialética, a realidade não é fragmentada, mas é uma. Entretanto, como cada momento do real aparece na imediatividade como um ser *sui generis*, determinado em si mesmo, há a necessidade de o sujeito do conhecimento penetrar fundo no real a fim de descobrir suas determinações mais essenciais, aquelas determinações que vão além do fenômeno imediato e sintetizam todos esses momentos. Marx fornece-nos o método científico por meio do qual podemos atingir a essência do ser e reproduzi-la no pensamento enquanto objetividade real: o conhecimento parte sempre do concreto, do nível fenomênico,

e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, cheg[amos] a conceitos cada vez mais simples; do concreto idealizado passa[mos] a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações as mais simples. Chegados a esse ponto, te[mos] que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com [...] os fenômenos], mas desta vez não com uma representação caótica de um todo, porém como uma rica totalidade de determinações e relações diversas. (MARX, 1999, p.39).

Com isto, vai-se além do imediato para desvelar o verdadeiro fundamento do ser e os nexos que os fenômenos mantêm entre si e entre a essência da realidade, entre o universal e o particular. Para Marx, a universalidade, a essência do ser só pode existir concretamente enquanto síntese das múltiplas determinações; o universal em Marx é concreto porque é concebido como “unidade do diverso” (loc.cit.).

Parece-nos desnecessário afirmar e reafirmar a importância fulcral da categoria da totalidade para o método dialético. Parafraseando Hegel, “A verdade é o todo. Mas o todo é tão-somente a essência que se realiza por seu desenvolvimento.” (*apud* Lukács, NETTO, 1981, p.25). Ao tratarmos da relação entre essência e fenômeno, portanto, pressupomos a tomada do ponto de vista da totalidade como um processo contraditório e dinâmico, que encerra a história numa unidade que contém em seu interior diferenças. Mas, diferentemente de Hegel, que vê neste processo a realização de uma essência transcendente, em Marx e em Lukács a essência do real depende da interrelação entre seus momentos fenomênicos e ela própria, de modo que a essência do ser não está dada *a priori*, mas se funda no processo, em cada um dos seus momentos fenomênicos. A cada fenômeno a essência se realiza, como também se transforma. Portanto, como procuraremos argumentar seguindo a trilha aberta por Lukács, assim como Lessa acreditamos que a essência do ser liga-se muito mais à categoria da possibilidade e da continuidade do que da necessidade.

O debate acerca da categoria da necessidade é velho, mas tradicionalmente tal categoria tem sido identificada sumariamente com a categoria da essência, o que levou a uma interpretação necessitarista da história. Lessa afirma que “toda concepção ontológica de caráter teleológico exhibe, necessariamente, uma excessiva aproximação (senão uma identificação) entre essência e necessidade” (1996, p.71). Se a essência do ser contém em si aquilo que é necessário essencialmente para a existência do ser, então esta essência aparece como portadora de determinações insuprimíveis os quais ela inescapavelmente imprime sobre os momentos fenomênicos. A necessidade determina o real de tal modo que este perde qualquer autonomia no processo histórico: os fenômenos reais do ser constituem os momentos pelos quais ele se realiza concretamente, porém, segundo a perspectiva necessitarista da história, não têm qualquer influência sobre a essência, não podendo, portanto, modificá-la. Assim, embora a essência apareça com diversos conteúdos em cada sistema ontológico (por exemplo, os filósofos políticos da era moderna, que definem a essência humana como portadora de direitos universais imanentes e inalienáveis, ou os idealistas alemães, que afirmam ser a essência do homem o espírito universal, o absoluto), à exceção de Marx e Lukács, todos eles partem do pressuposto de que a essência *necessariamente* determina o processo, ou seja, a história humana.

2.1 O paradigma dualista/transcendental

Definir a essência como necessariamente determinante significa teleologizar a história, isto é, significa que o ser social possui um fim, um objetivo. E todo e qualquer teleologia requer necessariamente uma consciência que põe um fim; daí o caráter teológico que subjaz a qualquer concepção teleológica da história: apenas uma consciência divina pode por um fim como essência de um ser.

Julgamos que a razão da teleologização da história está no modo como as filosofias anteriores a Marx (e mesmo posteriores) trataram a relação entre essência e fenômeno, atribuindo-lhes estatutos ontológicos distintos. Antes de Marx, na relação entre essência e fenômeno, conferia-se um peso maior à primeira. O estatuto ontológico da essência era de que ela conteria um “*quantum* maior de ser do que os fenômenos” (LESSA, 2008, p.195), o que equivale a dizer que a essência seria mais verdadeira do que o fenômeno, este nada mais sendo do que manifestações distorcidas daquela essência fundamental. Segundo esta concepção, a essência é o ser autêntico, e o fenômeno só pode existir como um reflexo embotado da essência, ou seja, o fenômeno é incapaz de alterar a essência da qual é apenas uma manifestação de segunda ordem. O corolário dessa formulação ontológica é a negação quase que completa de os homens poderem fazer sua história, uma vez que seu devir já estaria inscrito nalgum lugar que não na ação deles em sociedade. No máximo, aos homens é dado o papel secundário de realizar a essência do ser, cujas determinações, imutáveis, estão postas desde o início. Tanto faz se essa essência é de ordem divina, natural ou racional. O simples fato de defini-la como uma categoria ligada à necessidade, que não pode ser alterada ao longo do processo em que se desenvolve, já invalida qualquer tentativa de alterar a natureza do ser.

Dessa forma, a existência do fenômeno [lôcus da ação dos homens concretos] é, para sermos breves, de segunda ordem, decorrente da existência primordial da essência. Esta supremacia ontológica da essência é o fundamento último das concepções teleológicas da História, pois [...] o desenvolvimento histórico teria por direção e sentido necessários a realização desse ser essencial. (LESSA, 2008, pp.195-196).

A postulação ontológica marxiano-lukacsiana, segundo a qual a essência do homem é uma construção histórica, e que, portanto, não está acabada e dada por nenhuma realidade transcendental, é radicalmente nova e revolucionária na história da filosofia. Como o Espírito Absoluto hegeliano é a expressão máxima daquele paradigma dualista/transcendental – cujo conteúdo permaneceu fundamentalmente o mesmo desde

os gregos clássicos até Hegel, embora tenha assumido diversas roupagens ao longo da história humana – faremos dele nosso interlocutor indireto, isto é, mediado por Marx e Lukács. Embora antes de Hegel o Iluminismo de modo geral já houvesse destronado relativamente deus da história usando as armas da razão, no limite, ao perquirirem pela essência humana no plano ontológico, os filósofos modernos acabaram reconstruindo deus com elementos da natureza. De Hobbes e Locke à Rousseau, os chamados contratualistas (que, à exceção de Hobbes, também pertencem à doutrina jusnaturalista) viam na essência humana algumas determinações naturais, inalienáveis e eternas, nomeadamente o direito à propriedade, à vida e à liberdade. Direitos eminentemente históricos, necessários e próprios da sociabilidade capitalista nascente à época, foram transformados por eles em direitos naturais, imanentes a uma suposta essência intrínseca ao homem. Contudo, quando questionados acerca da gênese dessa essência, não tinham para onde correr senão ao encontro de deus. Destarte, o problema da essência dos homens, enquanto algo transcendente e eterno, acabava sendo resolvido, embora à contragosto, pela concepção de que deus, travestido nas forças naturais, os fizera assim. Com efeito, destronar deus da qualidade de artífice do mundo para, ironicamente, substituí-lo por uma reciclada concepção divina, agora centrada no homem, embora seja um grande avanço, é decerto insuficiente. Novo homem, sem dúvida, entretanto, homem abstrato, metafísico.

A idéia de uma essência transcendente não era nova, diga-se de passagem. Platão já concebia a realidade visível (os fenômenos) como um reflexo distorcido e embotado da verdadeira realidade (a essência), inacessível e transcendente. Para este pensador da Antiguidade a realidade concreta que se mostra à percepção humana não é independente, não tem uma existência própria. As coisas são como sombras de uma outra – essa sim – verdadeira realidade. Noutras palavras, as coisas materiais, que têm uma existência objetiva, são manifestações distorcidas de uma realidade metafísica perfeita, inacessível, a qual reflete universais, ou ideias, que dão origem às coisas singulares. Os limites da ação histórica humana, assim, estão dados pelas ideias essenciais das coisas, que não podem ser pelo homem alteradas. A certa altura dos *Diálogos*, Platão pondera, através de Sócrates, que “existem duas classes de realidade, uma visível e outra invisível. [...] E mais, que a realidade que é invisível sempre conserva sua identidade, ao passo que a visível nunca a conserva” (1999, p.144). Aqui aparece de maneira clara a ontologia platônica: o mundo das ideias corresponde aos conceitos perfeitos, que por isso são imutáveis, enquanto que o mundo sensível é a

expressão particular daquelas ideias, por isso mesmo é sempre uma expressão imperfeita, aproximativa, passageira. Existem o Belo, o Bom, o Grande “puros”, que pertencem à realidade invisível, ao mesmo tempo em que, na realidade visível, o Belo aparece como *um* belo, *aquele* belo, *tal* belo, isto é, como manifestações particulares que expressam a categoria em si. Para Platão, o mundo como o conhecemos nada mais é do que “sombras das verdadeiras realidades que estão fora do tempo e do espaço, fora deste mundo. [...] São idéias existindo no mundo das idéias.” (NÓBREGA, 1974, p.15). Outro comentador escreve que:

Através dos diálogos, Platão vai caracterizando essas causas inteligíveis dos objetos físicos que ele chama de *idéias* ou *formas*. Elas seriam incorpóreas e invisíveis – o que significa dizer justamente que não está na matéria a razão de sua inteligibilidade. Seriam reais, eternas e sempre idênticas a si mesmas, escapando à corrosão do tempo, que torna perecíveis os objetos físicos. Merecem, por isso mesmo, o qualificativo de “divinas” [...]. Perfeitas e imutáveis, as idéias constituiriam os modelos ou paradigmas dos quais as coisas materiais seriam apenas cópias imperfeitas e transitórias. Seriam, pois, tipos ideais a transcender o plano mutável dos objetos físicos. (PLATÃO, 1999, p.19-20).

Outrossim, Aristóteles concebia, *mutatis mutandis*, ontologicamente o ser como uma estrutura cosmológica articulada em uma esfera. Cada coisa do universo possuiria um lugar natural dentro desta estrutura cosmológica, na qual o mundo dos homens, no centro da estrutura cosmológica, ocuparia o processual, o histórico, o efêmero, ao passo que a essência, fixa e imutável, corresponderia às estrelas. No entanto, a historicidade dos homens não está, nem no caso de Platão nem no de Aristóteles, sendo construída pela própria ação humana, mas ou em razão do desdobramento das idéias no mundo material ou em razão do lugar que os homens ocupam na estrutura cosmológica.

Tal como em Platão, também em Aristóteles o limite da História humana é dado, não por nenhuma dimensão propriamente histórico-social, mas pelo caráter dualista de sua concepção de mundo: a essência impõe aos homens o “modelo” da Idéia ou o “lugar natural” do Cosmos. Em ambos os casos cabe aos homens, no limite, apenas desenvolverem as possibilidades que lhes são fornecidas por esta estrutura ontológica mais geral. (LESSA, 2008, p.190).

Assim como em Platão, para Hegel as coisas concretas, os seres, cuja existência é concreta, são também reflexo de um Absoluto, mais especificamente, da Razão universal. Entretanto, diferente daquele, Hegel não separa a realidade ideal da existência concreta; em Hegel, o universal é concreto, embora idealizado. A Razão divina só pode existir enquanto realidade se se realiza na existência, assim como a existência só pode ser real se for expressão do ideal. Nas palavras de um comentador: “Sem essa

concretização [...] a Idéia em si não é real, assim como nenhuma coisa tem existência completa sem o ideal nela” (HEGEL, 2008, p.24). O sistema filosófico hegeliano, cujo método dialético segue um procedimento absolutamente lógico, está composto por uma grande tríade fundamental: a Idéia, que é o pensamento divino, a Natureza, ou a Idéia fora-de-si, exteriorizada no espaço, e o Espírito, que é a Idéia autoconsciente de si mesma. Este encadeamento dialético – tese, antítese e síntese – segue, em Hegel, uma necessidade lógica rigorosamente formal, o que reflete bem sua concepção idealista da realidade. A Idéia fora-de-si é a negação lógica e formal da Idéia em-si, fazendo com que ela se desdobre em existência, e a superação da equação dialética é a Idéia se realizando concretamente no mundo através do Tempo, isto é, da História, tornando-se, por sua vez, Espírito quando autoconsciente de si mesma. Diz Hegel (2008): “A história do mundo em geral é o desenvolvimento do Espaço no *Tempo*, assim como a natureza é o desenvolvimento da Idéia no *Espaço*” (p.123). O lugar dos homens neste processo é como portadores do Espírito que se realiza e se desenvolve através da História. O pensamento, portanto, é o meio pelo qual a Idéia adquire conhecimento de seu em-si, tornando-se Espírito. A respeito do sistema hegeliano, Robert Hartman escreveu: “O *pensador* divino pensa o mundo; seu pensamento é, ao mesmo tempo, o mundo e o seu processo de pensar o processo do mundo” (HEGEL, 2008, p.16). Podemos, ainda, transcrever outra passagem sua e que sintetiza suficientemente a filosofia da história em Hegel:

Todo o sistema de Hegel é construído em cima da grande tríade: Idéia – Natureza – Espírito. A Idéia-em-si é o que se desenvolve, a realidade dinâmica do depois – ou antes – do mundo. A Natureza, depois de passar pelas fases dos reinos mineral e vegetal, se desenvolve no homem, em cuja consciência a Idéia se torna consciente de si. Esta auto consciência da Idéia é o Espírito, a antítese de Idéia e Natureza, e o desenvolvimento desta consciência é a História. (id., p.21).

A despeito dos avanços que a filosofia hegeliana efetivamente trouxe à luz – a superação do dualismo kantiano, a possibilidade e a própria imanência do conhecimento da coisa em-si, o papel da ruptura dialética na tessitura do real, a universalidade da história –, que não nos propomos a discutir aqui, ainda assim, a concepção da Idéia como anterior à existência tem por consequência que os homens, agindo concretamente em um tempo e espaço, não são mais do que veículos passivos pelo qual a Espírito se realiza concretamente. Não são sujeitos da própria história, porque esta história já estaria dada, teleologicamente, desde a primeira tese dialética do real, já estaria contida como encadeamento lógico no interior da Idéia. Não precisamos nem mesmo recorrer a

um intelectual marxista para proceder à crítica; Hartman confessa que, embora “o Espírito ao superar [...] seus próprios obstáculos elaborando e compreendendo a si mesmo na História é continuamente criativo”, esta “criatividade não é nada de ontologicamente novo”, mas “é predeterminada na potencialidade pura da Idéia pura” (HEGEL, 2008, p.26). Sendo assim, as consequências lógicas desse movimento dialético são vividas pelos homens, porém de modo passivo. Neste sentido, Hegel está não apenas reciclando deus, na medida em que define o pensamento como substrato da história, como também está afirmando a rigorosa necessidade lógica do movimento histórico tal qual transcorreu, ratificando o *status quo*. Claramente vemos esta posição expressa no postulado hegeliano – que, de resto, foi incorporado pelos hegelianos de direita: “o que é real é racional, e o que é racional é real” (HEGEL, 1976, p.13).

De modo ou de outro, até mesmo alguns que se diziam históricos e concretos acabaram fatidicamente incorrendo numa visão teleológica, subsumida na estrutura metodológica da qual partiam teoricamente. Até mesmo o grande parceiro intelectual de Marx, Engels, aquele que lhe forneceu as primeiras bases materialistas ao seu pensamento e que revolucionou radicalmente seus supostos metodológicos ao pô-lo em contato com a economia política, parece não ter escapado ao teleologismo histórico. Lukács não poupou críticas a Engels, embora compreendesse sabiamente seu papel revolucionário tanto no plano político quanto teórico⁴. Segundo Tertulian,

Lukács identifica em Engels uma certa distorção da relação entre universal e particular ou, mais precisamente, entre a necessidade e a casualidade. A subestimação do peso das casualidades e o crédito excessivo dado à força impessoal ou [a] um *deus absconditus* lhe pareceram reminiscências da filosofia hegeliana. (2009, p.59).

Incapaz de romper plenamente com a ontologia hegeliana, Lukács afirma que a excessiva tendência de Engels em logicizar o real coloca-o numa moldura categorial que, respeitando necessariamente uma sucessão lógica de momentos históricos, se aproxima muito do teleologismo hegeliano. A diferença aqui é crucial, porque admitir um formalismo lógico de tipo hegeliano que subjazeria ao ser é, fatidicamente, incorrer numa concepção teleológica, uma vez que relações lógicas acabam sempre tomando a forma de uma relação de necessidade.

Como já dito, de modo geral, o paradigma dualista/transcendental perdurou ao longo de praticamente toda a história filosófica da humanidade, de Platão a Hegel

⁴ Segundo Lukács, Engels, em seus escritos sobre a dialética da natureza, teve por mérito “ter colocado o trabalho no centro da humanização do homem.” (2009b, §8).

passando pela escolástica medieval, daí o caráter revolucionário que a investigação ontológica assume com Marx. E este caráter revolucionário está ligado ao compromisso prático da transformação consciente do real. Nas *Teses sobre Feuerbach* Marx afirma que “Os filósofos *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; agora trata-se de transformá-lo” (*apud* Lukács, NETTO, 1981, p.59). Lessa nos lembra que:

[...] diferente de todas as ontologias de Aristóteles a Hegel, que sempre justificaram os *status quo*, a Ontologia marxiano-lukacsiana seria uma Ontologia de novo tipo [...]: seu objetivo fundamental é demonstrar a possibilidade ontológica, e a necessidade histórica, da superação comunista da sociabilidade burguesa. (2008, p.207).

Para Lukács, esta “mitologia conceitual apenas exprime, a nível do pensamento, o fato fundamental de que a existência dos homens continua inapreensível para eles e não lhes é possível controlar as suas consequências”. Daí porque a concepção de que “forças motrizes transcendentais [...], de uma forma mitológica, constroem e estruturam a realidade”, e não os homens reais. Somente com Marx dá-se o reconhecimento de “que ‘o fator determinante na história é, em última instância, a produção e reprodução da vida real’” alcança-se “a perspectiva que permite a liquidação de toda mitologia” (NETTO, 1981, p.80). Enfim, é a virada definitiva que permite inverter Hegel de ponta-cabeça para encontrar o mundo concreto sob seus pés.

2.2 A virada ontológica de Marx

Vista de um ângulo muito geral, a virada ontológica de Marx “consistiu em ter esboçado os lineamentos de uma ontologia histórico-materialista, superando teórica e praticamente o idealismo lógico-ontológico de Hegel” (LUKÁCS, 2009a, p.2). Não somente com Hegel, mas com toda ontologia anterior, a ontologia marxiana rompe com todas as concepções que tomavam a essência do ser como portadora de necessidades dadas *a priori* à existência do ser, cuja concretização nos fenômenos reais seria apenas a realização empírica dessas determinações essenciais. “A concepção histórica da substancialidade inaugurada por Marx requer, com absoluta necessidade, que essência e fenômeno possuam o mesmo estatuto ontológico” (LESSA, 2002, p.58). Ao extrair a ontologia das obras marxianas, Lukács encontra uma relação de equidade entre estas duas dimensões do ser: essência e fenômeno teriam o mesmo *estatuto ontológico* para Marx. Com Marx, a substância do ser torna-se absolutamente histórica. Se em Hegel os homens já são concebidos como criadores da sua própria história, entretanto, a partir de

um ser abstrato, em Marx toda abstração hipostasiada é destruída em favor da existência concreta do ser. Em outras palavras, “A ontologia marxiana afasta daquela de Hegel todo elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo elemento teleológico” (LUKÁCS, 2009a, p.2). Interessa-nos, aqui, principalmente a concepção de que são os homens que fazem sua história, não à revelia mas mediante escolhas entre alternativas que o horizonte histórico põe a cada momento enquanto única práxis possível. Nesse sentido, a história humana – ou, que dá no mesmo neste caso, a essência do ser social – é construída momento a momento em seu *hic et nunc*. Daí a importância que os momentos fenomênicos assumem na ontologia marxiana: não só conferem uma existência real à totalidade do ser, como também, na medida em que cada um destes momentos (partes) da totalidade estão em relação entre si e entre o todo, a cada novo momento do processo a essência sai renovada pela síntese de novas determinações.

Esta constatação demonstra como é abissal a diferença entre a concepção histórica de Marx e a da maioria dos filósofos precedentes: se a historicidade do ser não é dada fora dele mesmo, nem tampouco fora do processo real, sua essência não pode se confundir com a categoria da necessidade absoluta. Segundo nos atesta Lessa,

Se, por um lado, a essência não é, para Lukács, a necessidade hipostasiada, a relação entre essência e fenômeno, por outro lado, é de tal ordem que a esfera fenomênica *não é um resultado passivo do desdobramento da essência*. Isto significa que entre estes dois níveis do ser se desdobra uma determinação reflexiva, na qual o fenômeno desempenha um papel ativo na determinação da essência. (1996, p.68).

O fato é que, para Lukács, tanto a essência quanto o fenômeno estão carregadas de necessidade, de modo que não é esta a particularidade que distingue a essência do fenômeno no ser. Na verdade, essência e fenômeno são ambos necessários porque se desdobram através de uma determinação reflexiva (*Reflexionsbestimmungen*), isto é, não podem existir senão enquanto duas dimensões distintas de um mesmo processo, na qual uma incide ativamente sobre a outra e vice-versa. A totalidade, categoria fundamental ao pensamento dialético, é precisamente a síntese das múltiplas determinações que coexistem no interior do ser de modo contraditório. Enquanto síntese de múltiplas determinações, o todo possui qualidades que não existem nas partes isoladas, ou, tampouco, nas partes justapostas:

a diferença ontológica entre a totalidade e suas partes [não] te[m] por fundamento uma ser mais ou menos real do que a outra, mas pelo fato de haver uma distinção ontológica entre essas duas dimensões (igualmente existentes, repetimos) do real: a síntese operada na totalidade produz

qualidades que não se fazem imediatamente presentes em cada uma de suas singularidades. (LESSA, 2002, p.41).

O todo e as partes, o universal e o particular, a essência e o fenômeno não são, portanto, distinguidos ontologicamente pela categoria da necessidade, como é de se esperar numa concepção que caracteriza a essência como “verdadeiro ser”; ademais, salientamos novamente, uma vez que essas dimensões do ser estão numa determinação reflexiva, tanto a essência quanto o fenômeno contém em si necessidades. Assim, o que as distingue é a função que exercem no interior do processo que desdobram: a essência engloba toda a diversidade que existe na processualidade do desenvolvimento do ser em uma totalidade, tornando a história um processo irreversível e unitário. O fenômeno, por sua vez, é o *locus* da práxis, cujo limite está dado pela essência que desenha, a cada momento, o horizonte da práxis possível. Segundo Lukács, que nos fala através de Lessa, Marx teria descoberto dois princípios fundamentais com os quais tratou a categoria da substância. Em primeiro lugar, como já vimos, a substância do ser é essencialmente histórica. Em segundo lugar, a relação entre essência e fenômeno não está balizada por uma distinção de graus do ser, ou seja, por um *quantum* maior ou menor de ser, nem pela diluição da essência (universal) dentro do fenômeno (singular), mas sim porque a essência é “*locus* da continuidade” (LESSA, 2002, p.50), nas palavras de Lessa. Sobre a historicidade da substância, diz-nos Lukács:

As concepções modernas acerca do ser destruíram a concepção estática, imutável, da substância; e, no entanto, disto não decorre a necessidade de negá-la no âmbito da ontologia, mas tão-somente a necessidade de reconhecer seu caráter essencialmente dinâmico. A substância é aquilo que, no perene mudar das coisas, mudando a si mesma, é capaz de se conservar em sua continuidade. (*apud* LESSA, 2002, p.51).

Se a essência do ser é aquele conjunto de determinações universais que confere ao processo uma continuidade, balizando e desenhando a cada momento o horizonte da práxis possível, é precisamente a práxis, ou seja, os fenômenos, a vida concreta, cotidiana, que, ao por em movimento a essência do ser, lhe desenvolve novas determinações. É neste sentido em que se funda a historicidade da essência humana: está calcada na atividade concreta de indivíduos concretos. Ora, e a atividade concreta de indivíduos concretos se dá justamente como um momento fenomênico da essência, a qual, por sua vez, lhes impõe um campo de possibilidades e necessidades históricos que fornecem aos homens parâmetros para agir. Enquanto os homens respondem

concretamente a essas necessidades escolhendo as melhores possibilidades de que dispõem, criam sempre algo novo que engendrará, num próximo momento histórico, novas necessidades e possibilidades. É conforme essa dinâmica de problemas que engendram respostas, que por sua vez engendram novos problemas e novas respostas que o ser social se desenvolve (sempre, é bom lembrar, de modo contraditório). Precisamente nesse sentido, a história é um processo irreversível que não se repete nunca. Lukács tem uma passagem belíssima na qual sintetiza com muita perspicácia o problema da essência como horizonte de possibilidades à atividade humana, cujo lócus é a esfera dos fenômenos:

Quando consideramos o processo global na sua totalidade, fica claro que o movimento da essência [...] não é uma necessidade fatal, que tudo determina antecipadamente [...] (mas, ao invés) faz continuamente surgir novas constelações reais das quais a práxis extrai o único campo de manobra real existente a cada momento. A esfera de conteúdos que os homens podem propor a si mesmos como finalidade desta práxis é determinada – enquanto horizonte – por esta necessidade do desenvolvimento da essência, mas exatamente enquanto horizonte, enquanto campo de manobra para as posições teleológicas reais nele [no horizonte] possíveis, não como determinismo geral, inevitável, de todo conteúdo prático. No interior deste campo, toda posição teleológica se apresenta sob a forma de alternativa [...] com o que fica excluída toda predeterminação. A necessidade da essência assume obrigatoriamente para a práxis dos homens singulares, a forma de possibilidade. (LUKÁCS *apud* LESSA, 1996, p.70).

Soma-se aqui, portanto, mais uma categoria à categoria da essência: não apenas como lócus da continuidade, mas como campo geral de *possibilidades* que o homem enquanto gênero dispõe para satisfazer as necessidades da sua existência. Tanto as necessidades quanto as possibilidades constituem, aos homens concretos, um conjunto de alternativas, às quais eles procuraram responder através da objetivação de teleologias. Lukács caracterizou o homem “como um ser que dá respostas” (2009a, p.5). Como as respostas são sempre novas, pois são, evidentemente, teleologicamente postas, toda atividade social é sempre a escolha consciente entre alternativas historicamente possíveis, de tal sorte que a totalidade desses fenômenos acaba sintetizando também novas determinações que modificam a essência do ser. O elemento que confere o fundamento primário à historicidade do ser social é o trabalho. Assim, chegamos a conclusão de que a essência humana é produto da reprodução social e, portanto, é sempre determinada historicamente, uma vez que “a reprodução social é sempre necessariamente a produção do novo” (LESSA, 2008, p.200). Nas palavras de Lukács,

o homem torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que - paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente - ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e quando, em sua resposta ao carecimento que a provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, freqüentemente bastante articuladas. (2009a, p.5).

N^o *A Ideologia Alemã*, a crítica que Marx dirige à Feuerbach serve de ensejo à delimitação dos fundamentos materiais da existência do homem:

o mundo sensível que o rodeia [a Feuerbach] não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. (2007, p.30).

Insosfismavelmente, não há como negar, à luz dessa passagem, que para Marx e Lukács o caráter histórico da essência humana decorre precisamente dos momentos fenomênicos no qual o ser se realiza, isto é, decorre da reprodução da vida social, cujo processo engloba uma totalidade, contraditória porém unitária e irreversível.

Embora a substância do ser em geral seja absolutamente histórica, em cada ser específico a processualidade exhibe contornos característicos com relação à legalidade própria deste ser. A evolução (ou a adaptação) passiva que caracteriza o processo de desenvolvimento do ser biológico (da vida) é efetivamente distinta da adaptação ativa e consciente que caracteriza o desenvolvimento do ser social. Entre estas duas esferas ontológicas há uma ruptura ontológica: o advento do ser social implica num salto para fora do mundo meramente natural, salto que dá a luz a determinações qualitativamente novas que não podem ser imediatamente deduzidas da esfera ontológica anterior. Entretanto, é sobre essa base e sempre sobre ela que as determinações plenamente sociais podem se desdobrar. Ela forma o substrato ineliminável da existência do ser social, substrato que dá materialidade à reprodução social.

Se concebermos o movimento histórico do ser social como uma constante produção de necessidades e possibilidades, de perguntas e respostas, o trabalho, enquanto única categoria social que faz a mediação entre o ser natural e o ser social, é o momento decisivo da gênese do homem enquanto ser *sui generis*, caracterizado por relações sociais e não puramente biológicas. A reprodução social só pode se realizar minimamente através de atos teleologicamente postos, isto é, através da objetivação de teleologias: elevação em pergunta (ponderação das possibilidades) de um problema

(necessidade a ser satisfeita) cuja resolução implica na objetivação de meios materiais mediante o trabalho. O trabalho é o elemento resolutivo no ser social. Ora, mas o trabalho realizado é uma atividade concreta, e que, portanto, ocorre ao nível fenomênico da realidade. Mas é exatamente esta atividade concreta, imediata, fenomênica, que, ligada à totalidade do ser por uma infinidade de mediações, põe em movimento a essência do ser de maneira a sintetizar nela cada vez mais ricas e novas determinações, que por sua vez determinarão o horizonte possível em que essa práxis concreta poderá novamente se realizar.

O que nos interessa é demonstrar as interrelações que se estabelecem entre essência e fenômeno no processo de desenvolvimento do ser, cada qual cumprindo uma função distinta nessa processualidade. Sendo assim, não podemos conceitualizar a essência como portadora de necessidades tais que determinam rigidamente os fenômenos da realidade, mas como campo de horizontes de possibilidades, cujas determinações, ainda que exibam força de necessidade, é verdade, são continuamente retrabalhadas pelos fenômenos dentro de limites históricos. É pelo trabalho que a “necessidade da essência assume obrigatoriamente para a práxis dos homens singulares, a forma de possibilidade” (LUKÁCS *apud* LESSA, 1996, p.70). Nesse sentido, a essência enquanto alternativa é ontologicamente decisiva em relação à essência enquanto necessidade. E, na medida em que a escolha entre alternativas é a condição de posições teleologicamente orientadas, os fenômenos adquirem importância real, concreta no desdobramento categorial do ser. “A essência, neste sentido, em vez de ser uma ‘necessidade fatal, que tudo determina antecipadamente’, desenha o horizonte de possibilidades dentro do qual pode se desenvolver o ineliminável caráter de alternativa de todos os atos humanos” (LESSA, 1996, p.70).

3. Conclusão

São necessárias algumas observação antes de concluirmos:

Em primeiro lugar, não pudemos explorar o complexo categorial que compõem a categoria do trabalho visto que isto ampliaria significativamente a exposição aqui empreendida. O trabalho, bem entendido, é aquele responsável por fazer o ineliminável intercâmbio orgânico com a natureza, tal qual Marx expõe no capítulo dedicado ao processo de trabalho n’*O Capital*, e que Lukács aprofunda teoricamente no capítulo quarto da parte segunda de *Para uma ontologia do ser social*. Sem desconsiderar as

mediações, de fato extremamente importantes, que transformam teleologias em causalidades não-teleológicas, queremos apenas chamar a atenção do leitor para este fato.

Em segundo Lugar, o ser social, embora fundado pelo trabalho, não é de maneira alguma redutível a ele. Já no instante do salto ontológico o trabalho surge como parte de um complexo bem maior que si próprio e que, portanto, não pode ser considerado isoladamente senão num esforço de abstração analítica. Assim, não poderíamos tratar sequer superficialmente as ricas mediações que existem entre o complexo do trabalho e a totalidade do ser social. Basta termos em mente que o ser social não é redutível ao trabalho, embora seja por ele fundado.

Em terceiro lugar, talvez a nossa maior falha foi não poder explorar as relações que existem entre os indivíduos, sujeitos que põe e objetivam teleologias, e a sociedade, o homem enquanto ser genérico que resulta daquelas posições teleológicas. Os processos de individuação e de sociabilização estão numa determinação reflexiva, como pudemos ver sinteticamente neste estudo. As individualidades carregam em si os elementos mais genérico-essenciais do ser social, assim como a sociabilização sintetiza numa totalidade as múltiplas determinações que existem nos indivíduos. De qualquer maneira, esta é exatamente a discussão que empreendemos aqui⁵, embora de um ponto de vista bastante abstrato, ficando a dever por certo a concretização das categorias que utilizamos. Entretanto, como nosso objetivo foi estabelecer um corte teórico-histórico entre as concepções ontológicas pré-marxistas e pós-marxistas (Lukács, no caso), de maneira a demonstrar a possibilidade real, porque ontológica, da superação de uma suposta essência egoísta e privatista do gênero humano, cremos, por isso, ter alcançado um mínimo de êxito. Nas palavras de Sérgio Lessa:

[...] é a concepção marxiana [...] da centralidade ontológica do trabalho que alicerça sua concepção imanente de história: os homens fazem a história, ainda que em circunstâncias que não escolheram. Tanto as “circunstâncias” como a reação dos homens a elas são igualmente produtos da síntese dos atos singulares em complexos e tendências sócio-históricas universais. Por sua vez, é justamente essa radical historicidade do ser social que possibilitou a Marx sua crítica radical do trabalho *abstrato*, demonstrando que o estranhamento (*Entfremdung*) produzido pela exploração do trabalho pelo capital não corresponde a nenhuma essência a-histórica dos homens, podendo

⁵ “Entre gênero humano e indivíduo não há qualquer diferença de estatuto ontológico. Nenhum dos pólos da reprodução social é mais ‘ser’ que outro, não há um ‘ser’ de segunda categoria nesta esfera. Do mesmo modo, nem o gênero é portador exclusivo da essencialidade, nem a individualidade é portadora exclusiva da esfera fenomênica. Tanto a essência como os fenômenos estão presentes no processo de individuação e de sociabilização” (Lessa, 1996, p.69).

portanto ser superada pela constituição da sociabilidade comunista. (Lessa, 2002, p.34).

No fundo, subjacente aos postulados teórico-metodológicos de Marx está a intenção de avaliar ontologicamente a teoria da revolução social. Seu propósito sempre foi demonstrar a possibilidade da transformação revolucionária e consciente da realidade. Contra os idealistas de todos os tipos Marx afirma que “para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*”, fazer ciência e filosofia “trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado” (2007, p.30). É exatamente em razão desse compromisso com o real que a concepção ontológica segundo a qual são os homens que fazem a história, em contraposição às ontologias cosmológicas ou teológicas, naturalistas ou idealistas (hegeliana), que vigoraram incontestes até a primeira metade do século XIX, constitui a premissa indispensável que alicerça toda a ciência marxista. Para que a teoria da transformação revolucionária da sociedade seja viável, ela tem que, ontologicamente, conceber a realidade como um processo histórico aberto e permeável à práxis social, ou seja, a possibilidade da sua transformação pelos sujeitos humanos reside, em primeiro lugar, na sua própria substancialidade histórica, e, em segundo, na capacidade humana de atuar conscientemente na realidade, balizados apenas pelos limites que eles próprios criaram e que constituem o horizonte que restringe suas ações. *Nota bene* como o ser é histórico, é mutável, mas, todavia, suas mutações não são dadas por nenhuma essência transcendente, são dadas pelo próprio movimento real que o ser desdobra. Portanto, a tese da revolução socialista não é, por assim dizer, gratuita; está fundamentada exatamente na concepção ontológica que Marx tem a respeito da vida social.

Essa concepção mostra que a história não termina por dissolver-se, como “espírito do espírito”, na “autoconsciência”, mas que em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, **as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias**. Essa soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real [*reale*] daquilo que os filósofos representam como “substância” e “essência do homem” (2007, p.43, grifo nosso).

Defronte às teorias de perspectiva imutável, quer seja de um ponto de vista divino, quer seja de um racionalismo absoluto, Marx opõe um materialismo calcado na historicidade do ser. Lukács, argutamente, confere a esta problemática filosófica contornos políticos, consignando ao marxismo o mérito de conferir “à práxis uma posição inteiramente nova no conjunto da filosofia” (2007, p.68). Assim como Lukács, temos por certo que o grande mérito da filosofia marxiana foi devolver aos homens a responsabilidade pela sua própria história, pelo seu próprio destino.

4. Referências Bibliográficas

COUTINHO, Carlos Nelson. Lukács, a ontologia e a política. In: ANTUNES, R; RÊGO, W. (orgs.). **Lukács: um Galileu no século XX**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.

HEGEL, G. **A razão na História: uma introdução geral à Filosofia da História**. São Paulo: Centauro, 2008.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1976.

LESSA, Sérgio. **Mundo dos Homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

_____. **Para compreender a ontologia de Lukács**. Ijuí: Ed. Unijui, 2008.

_____. Para uma ontologia do ser social: um retorno à ontologia medieval? In: ANTUNES, R; RÊGO, W. (orgs.). Op. cit.

NETTO, J. (org.). **Lukács**. São Paulo: Ed. Ática, 1981.

LUKÁCS, Georg. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Disponível em: <http://moviments.net/espaimarx/docs/818f4654ed39a1c147d1e51a00ffb4cb.pdf> Acessado em 2009a.

_____. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Coleção Pensamento Crítico. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

_____. **Para uma ontologia do ser social**. Parte II, cap. IV. Tradução de Ivo Tonet. Disponível em: http://sergiolessa.com/ontologia_all.rar Acessado em 2009b.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

NÓBREGA, Francisco Pereira. **Para ler Hegel**. Petrópolis, Ed. Vozes, 1974.

PLATÃO. **Diálogos**. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

TERTULIAN, Nicolas. **Uma apresentação à Ontologia do Ser Social de Lukács**. Disponível em: http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/3_Tertulian.pdf Acessado em 2009.